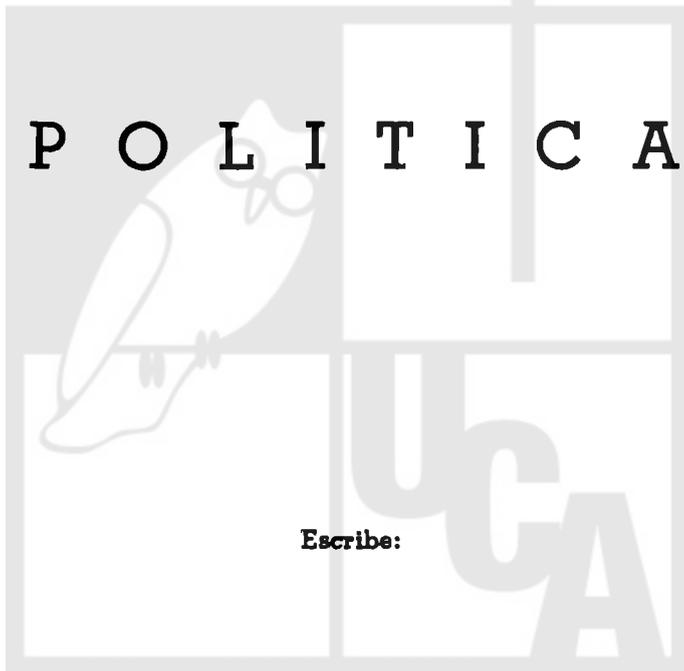


F I L O S O F I A

Y

P O L I T I C A



**Escribe:**

I G N A C I O   E L L A C U R I A



## FILOSOFIA Y POLITICA

El tema de esta conferencia me ha sido propuesto y pienso responder a una preocupación real de ustedes. Como preocupación real está configurada por una situación real que yo no conozco bien. El cuestionario previo que se me envió manifiesta de algún modo el carácter de esa preocupación y tras ella algunas determinaciones de esa situación. Como esta preocupación en una determinada situación pudiera indicar que no nace de la filosofía misma como quehacer teórico sino de algo así como una respuesta ética del filósofo más que de la filosofía, el enfoque que yo voy a dar a esta charla va a ser más bien desde el concepto mismo de filosofía que de la situación concreta del filósofo o del que se dedica a la filosofía.\*

Creo que con esto tomamos, en primer lugar, el tema más filosóficamente; y además evitamos cierta mala conciencia que el tema mismo suscita en nuestra determinada situación: politizaríamos la filosofía no porque la filosofía exigiera ser política, sino porque el que se dedica a ella está hoy politizado y esto no como filósofo sino como hombre; para esta concepción el filósofo político sería un *per accidens* y no una necesidad intrínseca.

Sería más fácil enfocar el tema desde la ética que desde el concepto de filosofía, pero lo vamos a hacer desde este segundo punto de vista porque me parece más radical. Sólo más tarde, recurriendo al ejemplo concreto de Sócrates, pasaremos de la filosofía al filósofo en una determinada situación, pero aun entonces procuraremos indicar cómo es la filosofía misma, claro que en una determinada situación y no su temperamento político lo que le obligó a ser filósofo político en el sentido preciso en que la filosofía debe ser política.

Por esto voy a introducir el tema en tres pasos: el primero, buscará plantearlo correctamente; el segundo, procurará enfrentar el tema correctamente planteado desde el concepto de filosofía; el tercero, mostrará en Sócrates la concreción de lo que puede ser un filósofo político. En la discusión subsiguiente podremos concretar más el tema a la situación concreta de ustedes.

### 1. Planteamiento del problema

#### 1.1. De la filosofía de la política a la filosofía política.

Ha habido inmemorialmente una filosofía de la política. Esto es tan evidente que apenas hay un filósofo que no haya tomado como objeto de estudio la política en cuanto tal y temas estrictamente políticos. Dejando de lado a Sócrates, desde Platón a Hegel son legión los filósofos que han tomado como objeto de estudio y esclarecimiento temas políticos y aun la dimensión política del hombre en cuanto tal. Quizá desde Hegel para acá empieza a apuntar otro tipo de enfrentamiento

\* Conferencia tenida en la Universidad Pontificia de Comillas en Madrid dentro de un ciclo sobre el tema filosofía y política.

con lo político tras la tan repetida frase de Marx que exige pasar de la contemplación a la transformación de la realidad. Pero antes y después de Marx se ha ido tomando lo político por los filósofos como si fuera un trozo de realidad con sus propias particularidades, lo cual exige un tratamiento asimismo particular. Los filósofos separan trozos de realidad: la zona de lo material, la zona de lo orgánico, la zona de lo humano, etc., y la zona de lo político. A estas zonas, a estas regiones dicen enfocar desde el ser, desde la idea, desde el sentido, desde el ente, etc. y con ello piensan que filosofan sobre la realidad y piensan que entra más realidad en su filosofar. Problemas como los del Estado, la ley, la autoridad, la guerra, el derecho a la rebelión, etc. han sido tratados por una buena parte de los filósofos, que los consideraban de su propia incumbencia. Son para ellos problemas teóricos que los tratan teóricamente desde la base de cada una de las metafísicas propias. Hay, pues, en ellos una filosofía de lo político, que se suele llamar filosofía política.

Este saber teórico iba naturalmente dirigido a una práctica, supuesto que los temas de la Política más que ser se hacen o, al menos, su ser es un hacerse y un hacer. Va dirigido a la práctica en cuanto anuncian un ser como un deber ser: la filosofía política sería así una filosofía práctica en el sentido de una filosofía normativa. Además, al considerarse el filósofo a sí mismo en la cumbre de la racionalidad, ha solido a veces pretender la dirección inmediata de la gestión política. Así Platón buscaba dónde poner en práctica sus ideas políticas y Tomás Moro fantaseaba un reino donde pudieran ponerse en ejercicio sus utopías políticas como ideal de la acción humana comunitaria. Platón acabará viendo que a los filósofos algo les falta para ser gobernantes y reclamará entonces que los gobernantes procuren ser filósofos.

Pero, ni aquel sentido teórico encerrado en la Política como parte de la filosofía, ni este sentido práctico como gestión activa de la política son suficientes para enfrentar el tema Filosofía y Política. El primero, porque con independencia del problematismo que implica la división de filosofía primera y filosofías segundas o de ontología general y ontologías regionales, o de metafísica general y metafísica especial, etc., no da la dimensión plena de lo que debe ser la politización de la filosofía; el segundo, porque la efectividad política de la filosofía no puede entenderse como una acción inmediata, ni siquiera como una dirección de la acción política restrictivamente entendida. En la idea del 'deber ser' hay ciertamente un camino para el replanteamiento del problema, pero este camino es menester explicitarlo.

Terminológicamente habría que ir para recorrer este camino de la filosofía de lo político a la filosofía política. Entenderíamos como filosofía de lo político a lo que tradicionalmente ha sido la Política como parte de la filosofía, como parte del saber teórico que pretende ser la filosofía; entenderíamos como filosofía política la necesidad que tiene toda filosofía —por el mero hecho de ser filosofía— a tener toda ella una dimensión política. El problema está entonces en determinar cuál es esta dimensión y por qué es así. De momento tomaremos ambas cuestiones a una, sólo con el objeto de legitimar la dirección de este planteamiento.

Dos razones fundamentales pueden darse para ello. Una tomada del carácter mismo del filósofo, ya no en cuanto hombre o ciudadano sino en cuanto filósofo; otra tomada del objeto mismo de la filosofía.

Por lo que toca a la primera razón. El filósofo —si realmente lo es— filosofa desde su situación, y esta situación es hoy más que nunca una situación pública y política, configurada últimamente por esta di-

mención de publicidad política. Hoy más que nunca la situación del hombre y la situación del pensador vivo está condicionada por esa especial totalidad totalizante que es lo político. Que condicione su pensamiento no significa por lo pronto que lo deforme, pero para evitar esa posible deformación debe el filósofo tomar conciencia activa de ese necesario condicionamiento. No hay duda que la determinación del tiempo que vive el filósofo —y sólo encarnado vitalmente en esa determinación será él vivo y viva será su filosofía— tiene también una dimensión política; y así como sería absurdo filosofar desde la propia situación al margen de lo que han alcanzado las ciencias positivas, las realizaciones técnicas, las experiencias poéticas, etc., también lo es filosofar al margen de lo que es cada caso la actual experiencia histórica, y esta experiencia es ciertamente política.

Pero es que además el filósofo es forzosamente un factor determinante de esa experiencia histórica. Naturalmente que el filósofo que es público como filósofo; el que sólo es filósofo para sí, el solitario integral plantearía otros problemas. El filósofo tiene una determinada imagen ante la sociedad y esa imagen hace que su pensamiento, entiéndase o no, configure esa sociedad. Del filósofo se espera una interpretación de la realidad total y en cuanto total concreta; de ahí que por comisión o por omisión en la totalidad de esa concreción opera sobre la sociedad. Si su interpretación no interviene como fermento crítico de esa situación, la acción teórica del filósofo es operativa en su omisión, porque esa situación ha quedado robustecida; no se trata de que directamente haya de intervenir con su juicio concreto en críticas concretas —esto puede darse pero no es necesario que así sea—, sino de que establezca una imagen teórica de la realidad y un tratamiento de los problemas que sea el mejor opio para que los hombres no se percaten realmente de lo realmente operativo de una determinada situación, entonces es más clara su efectividad política, aunque no siempre más determinante.

Esto nos lleva a la segunda razón, que atiende al objeto mismo de la filosofía. Claro que es difícil encontrar unanimidad en la determinación de lo que pudiera llamarse objeto de la filosofía. Dejando de lado lo que pudiéramos llamar filosofía crítica con la que sería más fácil probar lo que queremos decir, y atendiendo más bien a lo que la filosofía ha sido clásicamente, podríamos convenir en que la filosofía pretende ocuparse de lo que es últimamente la realidad, de lo que es la realidad total en cuanto total. Pues bien esta totalidad de lo real exige una total concreción y esta total concreción está determinada por su última realización y a su vez cobra su última realización en la historia y por la historia. Obviamente esto es discutible; más aún, necesita ser explicitado el uso de los términos en que se formula. No es ésta la oportunidad de hacerlo; sólo quisiera decir que puede ser mantenido, aunque distintamente, desde posiciones tan antagonicas como la de Hegel o la de Zubiri. Lo último de la realidad, lo metafísico, no es accesible por el camino de la máxima abstracción sino por la vuelta a lo que es el máximo de concreción. Que este máximo de realización suponga sólo un máximo de conciencia, un paso de lo que es sólo en sí a lo que es además un para sí; que este para sí aumente o no la realidad del en sí, etc., son cuestiones discutibles y para nuestro propósito en alguna medida accesorias. Basta con sostener que la ultimidad de la realidad está en algún modo relacionada con su total concreción y que esta total concreción es no sólo procesual —y en ese sentido evolutiva— sino formalmente histórica.

Por eso puede decirse al menos que la historia es la reveladora de la realidad total. Esto deja abierto el carácter último de esa realidad y

aun el modo en que haya de entenderse esa revelación; deja también abierto el modo como ha de entenderse la interpretación metafísica de la historia como realidad o de la realidad como historia. Para nuestro propósito baste con decir que en la discusión clásica de si ha de interpretarse el ser desde la naturaleza o desde la historia, la filosofía moderna se inclina más hacia el lado de la historia, máxime si ésta se entiende como trascendiendo y no puramente anulando la naturaleza. En la historia que incluye y supera la evolución es donde la realidad va dando cada vez más de sí, según la feliz concepción de Zubiri, y donde esa realidad va desvelándose cada vez más, va haciéndose más verdadera y más real. Por eso el que vive al margen de la historia vive al margen de la filosofía; querer relegar la concreción histórica al antiguo esquema naturalista sustancia-accidente y formas inmutables, es ciertamente una opción intelectual ya superada. De ahí que el logos adecuado para ahondar en lo más real de la realidad sea un logos histórico, que asume y supera el logos natural.

Ahora bien, la historia es forzosamente política. No significa esto que sólo lo político sea histórico puesto que esa historicidad compete al grado más intenso de realidad; sólo significa que en su última concreción la historia es política. La historia a diferencia de la historicidad individual de la existencia humana, incluye forzosamente un carácter público y social, y a través de este carácter es forzoso el paso a la politización.<sup>1</sup> Efectivamente, allí donde entran a una la actualización de posibilidades y la socialización —en sentido metafísico— de esa actualización, no puede menos de ocurrir la politización también metafísica de la realidad y consiguientemente de una reflexión última, total y concreta sobre esa realidad. Que esto pueda parecer un trastrueque del concepto ordinario de politización o que pueda parecer una trivialización del quehacer metafísico, son dos pareceres que bien mirados no están bien fundamentados en la realidad. Pero, en vez de discutir este problema teóricamente, vamos a enfocarlo más prácticamente discutiendo los límites de la politización de la filosofía.

## 1.2. La politización de la filosofía

Decíamos que había que pasar de una filosofía de la política, que es ya una parcial y necesaria politización de la filosofía, a una filosofía política que tuviera en cuenta el intrínseco carácter político que corresponde a todo intento filosófico. La pregunta ahora es cuál es la forma y los límites de esa politización.

No puede consistir esta politización en algo que le impida por subordinación o por limitación su entrega plena y libre a lo total y último de la realidad. La politización que se reclama es para cumplir mejor esta misión y no para impedir la, y debe observarse que ciertas politizaciones de la filosofía lo que hacen es impedir la misión fundamental de la filosofía. Esto ocurre siempre que se subordina la filosofía a una instancia extraña a ella; modelos típicos de esta subordinación son las filosofías que se someten como a una instancia superior a una fe y a una acción de carácter cristiano o de carácter marxista. Que la filosofía deba anularse a sí misma o no en una integración dentro de otra instancia que se estima su-

1.—En todo lo dicho no hemos hecho sino apuntar el carácter metafísico de la historicidad; un mayor desarrollo de este tema y del carácter social de la historia puede verse en mi trabajo "La historicidad del hombre en Xavier Zubiri". Estudios de Deusto, Vol. 14, N° 28, pp. 245-286, 523-548.

perior, sea esta instancia de carácter operativo o teórico, es un punto que pudiera discutirse tanto desde un enfoque axiológico como desde un enfoque teórico; pero lo que parece estar fuera de discusión es que en el caso de ese sometimiento la filosofía deja de ser lo que en su autonomía total podría ser. Se daría aquí una politización de la filosofía que no es la debida tanto por ser indirecta —ya que estaría medida por instancias ajenas a ella que la teñirían de una politización ajena a su ser mismo—, cuanto porque esa subordinación supondría la limitación y casi anulación de su ser propio.

Pero sin caer en esta limitación fundamental, limitación de principio, podría la politización de la filosofía caer en otras limitaciones más circunstanciales, pero en definitiva igualmente atentatorias contra su propio ser. Las más usuales son estas tres: superficialización inmediateista de los temas; utilización del quehacer filosófico en cuanto pura efectividad inmediateista; y falta de distancia crítica del acontecer político. Son tres peligros reales que como peligros no necesitan de excesiva explicación: la superficialización consistiría en cerrar la filosofía a la inmediatez de un determinado tipo de problemas, sin permitir el enfoque desde algo que no es en sí inmediato y que como tal necesita de un determinado tratamiento teórico; una cosa es que haya de haber contacto real con los temas inmediatos para desde ellos ir más allá con garantía de realidad para poder volver después con garantía de efectividad real, y otra impedir este camino de ida y vuelta con el pretexto de que el filósofo se sale de la realidad cuando no atiende directamente sólo a la realidad inmediata.

La utilización como efectividad inmediateista supondría el despego de la realidad en beneficio de una ideología preconcebida y extraña al hallazgo filosófico; la verdad debe ser efectiva pero la que debe ser efectiva es la verdad real, cuyo descubrimiento es en alguna manera previo a su utilización. Finalmente, la falta de distancia crítica impide la posibilidad misma de lo que es esencial a la filosofía; deberá haber un movimiento sucesivo de inmersión en la situación real y de distanciamiento; más aún un auténtico distanciamiento no es posible sin una inicial inmersión, pero el distanciamiento crítico, que no es huida sino posibilidad de encuentro con lo que es más real que lo aparentemente empírico, es condición ineludible para no confundir lo inmediato y lo reinante con lo real y lo principal.

En el otro extremo estaría otra falsa forma de politización que consistiría en pretender un cultivo en sí de la filosofía que después se ofreciera a quien le interesara para su utilización en la acción política. La razón última para negar esta forma de politización estribaría en que tal cultivo de la filosofía no es posible por carecer de la debida situacionalidad; pero aunque fuera posible esto no sería una politización de la filosofía en sí sino de la filosofía en otra instancia extraña a ella. Suele haber en este planteamiento dos peligros que no por opuestos entre sí dejan de tener la misma raíz: uno el de encerrarse en la torre de marfil que posibilita la huida del compromiso real; otro el entregarse de hecho al servicio del grupo dominante en la propia cultura. Los ejemplos que podrían aducirse, tanto de la escolástica llamémosla católica como de la escolástica marxista-leninista, son tan claros y numerosos que no es necesario insistir demasiado en este peligro tan real de hacer que se hace una filosofía autónoma en y para sí, cuando lo que de hecho se está haciendo es una filosofía totalmente subordinada a una acción que ella previamente no ha considerado con total realismo y con total independencia.

Dicho negativamente en qué no debería consistir la politización de la filosofía, algo debe decirse positivamente. Por dar una fórmula suficientemente amplia pero suficientemente indicativa, podría sostenerse que la debida politización de la filosofía consistiría radicalmente en hacer del filosofar un pensar efectivo desde la más concreta situación real sobre la realidad más total y concreta. Esta formulación hace hincapié en los siguientes puntos: 1) que el pensar filosófico debe ser efectivo; 2) el pensar no puede ser efectivo, si no surge desde una concreta situación real; 3) para que sea realmente efectivo y a la par filosófico, el pensar filosófico tiene que estar anclado en la realidad total, que como total es concreta. Son formulaciones que necesitarían larga explicación, pero cuyo sentido está ya suficientemente insinuado en lo que llevamos dicho: el pensar debe ser efectivo pero la efectuación debe ser realmente verdadera; el concepto debe ser efectivo de modo que si no tiene este carácter puede dudarse de su verdad, pero el concepto debe ser real, es decir, debe intentar la realización de lo que previamente se ha estimado como real; se reconoce así una implicación de intelección y praxis que supera la disyunción marxiana de contemplación y transformación, pues si es cierto que el mundo debe ser transformado no es ociosa la pregunta por el sentido de esa transformación. Naturalmente esto implica que se piensa efectivamente desde una situación real y no es real si no es absolutamente concreta, pero para que la concreción no limite y ahogue el pensamiento es menester posibilitar el acceso a lo que es la totalidad de la realidad. Que esta totalidad de lo real no esté dada sino que haya que hacerla, que sólo en este hacer podamos descubrir o acercarnos más al carácter más real de la realidad —en el doble sentido de que el hacer sea la condición de la iluminación real y de que lo hecho en el hacer pueda ser una aparición nueva de realidad—, es cierto, pero no excluye antes exige una profunda dedicación y una técnica captación para que la contribución a esa efección de la realidad y a esa iluminación sea estrictamente filosófica.

Esto evitaría la sospecha de que tras la exigencia de politización de la filosofía se está pidiendo una trivialización de la filosofía; y evitaría también la sospecha de que una dedicación plena a la filosofía suponga una evasión de la realidad, que por ser realidad histórica es esencialmente una realidad en transformación. Ejemplos de filósofos aparentemente tan teóricos, alejados y abstrusos como Hegel debieran ser suficiente prueba de cómo se puede ser efectivo sin dejar de ser filósofo y cómo se puede ser filósofo sin dejar de ser efectivo. Basta para ello pensar con total radicalidad a la altura del tiempo en que se vive siempre en la línea de la creación de una nueva conciencia de por sí transformadora más que en la línea de una acción inmediata sobre los mecanismos de la acción política. Pero esa conciencia cuando se pretende que sea filosófica debe ser más que nunca ciencia, y la ciencia no se improvisa.

## **2. Consideración del problema desde el concepto de filosofía**

Parecería que el concepto más o menos impreciso de filosofía que hemos manejado en el planteamiento del problema era un concepto amañado para que resultara plausible la politización de la filosofía. Por eso ahora vamos a partir de una aproximación a lo que ha sido históricamente la filosofía en una exposición que no tiene la más mínima orientación política y mucho menos una intención politizadora de la filosofía. Se trata de un texto de Zubiri escrito en Diciembre de 1940 y que en su pasaje principal dice así:

**En el curso de la historia nos encontramos con tres conceptos distintos de la filosofía, que emergen, en última instancia, de tres dimensiones del hombre:**

**1º La filosofía como un "saber" de las cosas.**

**2º La filosofía como una "dirección" para el mundo y la vida.**

**3º La filosofía como una "forma de vida", y, por tanto, como algo que acontece.**

**En realidad, estas tres concepciones de la filosofía, que corresponden a tres concepciones distintas de la inteligencia, conducen a tres formas absolutamente distintas de intelectualidad... (NHD, 110)<sup>2</sup>.**

Al comentar este texto desde el tema de esta conferencia no quisiera indicar con ello que el pensamiento de Zubiri pretende defender una politización de la filosofía, ni siquiera en el sentido en que aquí ha sido planteado. A pesar del uso que de sus ideas haga aquí y he hecho en el apartado anterior, la orientación de este trabajo es de mi exclusiva responsabilidad. Con todo, no quisiera dejar de indicar que un pensamiento aparentemente tan poco político como el de Zubiri, precisamente por ser filosófico puede prestar una gran utilidad para determinar por qué y en qué medida la filosofía debe ser política.

En dos partes desarrollaré este tema: en la primera, analizaré los tres conceptos de filosofía; en la segunda analizaré su emergencia de lo que es el hombre.

### **2.1. Tres conceptos de filosofía**

El primer concepto sería el de un saber acerca de las cosas. Dicho así sin más, por esta forma de entender la filosofía no se ve camino directo a la politización; más bien parecería que en él se da paso a la filosofía como contemplación que tiene poco que ver con la praxis transformadora. El esquema de ese saber en la filosofía griega va desde la posesión de la verdad sobre la naturaleza en los primeros presocráticos, a la visión del ser en Parménides y Heráclito, hasta la ciencia racional de las cosas que culmina en Aristóteles. No hay duda, pues, que en esta concepción de la filosofía predomina el aspecto cognoscitivo-contemplativo, más que el aspecto cognoscitivo-operativo.

Con todo, no está de más resaltar la observación de Zubiri de que las tres concepciones de la filosofía van más unidas de lo que puede parecer no tanto en la relación del concepto cuanto en la realidad concreta del mundo y del pensador: "de ellas ha ido nutriéndose sucesiva y simultáneamente el mundo, y, a veces, hasta un mismo pensador" (NHD, 110). Prescindiendo, pues, de cuáles son las condiciones de un saber acerca del mundo y de las cosas, y aun prescindiendo de la implicación teórica entre saber, dirección y forma de vida, la historia misma de la filosofía griega muestra cómo este saber daba a los filósofos una posición singular en la orientación de la polis. No sólo en una medida u otra hicieron filosofía de la política, sino que en cuanto filósofos que sabían eran configuradores

**2.—ZUBIRI, Xavier.— "Naturaleza, Historia, Dios".— Editora Nacional, Madrid 1963, 5ª ed.**

de la sociedad. Desde luego es el caso de los sofistas; pero el mismo Sócrates, como veremos después, se verá obligado a combatir a quienes confundían el ser filósofos con ser naturalistas.

El segundo concepto de la filosofía como dirección para el mundo y la vida, es ya un concepto formalmente político. Se trataría de un saber pero un saber rector del mundo y de la vida. Quizá los sofistas pudieran ser los ejemplificadores peyorativos de esta concepción de la filosofía, en cuanto no les interesa tanto el saber como el dominar. Sin entrar en la discusión de la autenticidad de la valoración peyorativa de los sofistas, importa subrayar tanto lo que su comportamiento pretende de efectividad como el peligro aun ético que puede suponer una efectividad separada de un auténtico saber. Los estoicos representarían, por tanto, mejor la necesidad de que sea la razón filosófica quien dirija el mundo político y la vida de cada ciudadano.

Pero aun en la concepción de los sofistas, tal como la interpreta Zubiri, hay una determinada intelección de lo que es la realidad. Son las cosas las que interesan al filósofo, pero las cosas no en sí sino en cuanto nos ocupamos de ellas y entran en nuestra vida; las cosas son lo que son en relación con nuestra vida. Este pensamiento que quedará formulado por Protágoras al ver en el hombre la medida de todas las cosas, el que mide su ser y su verdad en relación con lo que las cosas son respecto de él, es el que da paso a una clara politización. Porque el griego ve bien que el individuo humano es realmente el ciudadano de modo que el "es" de las cosas es la manera pública en que las cosas aparecen y parecen. Manera pública que es esencialmente manera política. Ha sido Hegel el que indirectamente ha señalado bien esta reducción del ser humano al ser ciudadano en su interpretación de la historia como conquista de la libertad pública del hombre en cuanto hombre: en el mundo oriental sólo el déspota es libre y la condición de su libertad es la esclavitud de todos los demás; en el mundo griego es libre el ciudadano y lo es por ser ciudadano no por ser hombre, con el agravante que para lograr la libertad del ciudadano es necesario la existencia de los esclavos al margen de la polis; sólo el cristianismo germánico abriría la idea de que la libertad es consustancial al hombre. Sea lo que fuere de la corrección de esta interpretación hegeliana, es interesante resaltar la conversión de hombre plenamente entendido y ciudadano. De ahí que la dirección del mundo y de la vida suponga en definitiva una politización. Peligros y ventajas de esta concepción son evidentes. Pero ambos muestran cómo desde sus comienzos la filosofía ha propendido a resaltar su dimensión política.

El tercer concepto de la filosofía como forma de vida es también formalmente político. La razón está en lo que Zubiri subraya: por ser forma de vida es algo que acontece, es en el sentido amplio del término algo histórico. "La historicidad es... una dimensión de este ente real que se llama hombre" (NHD, 109); por eso forzosamente lo que se constituye en vida humana es algo esencialmente histórico. Más aún, "la entrada de la inteligencia en sí misma, en la situación concreta y radical en que se encuentra instalada, es el origen y puesta en marcha de la filosofía" (NHD, 111), pensamiento que ya hemos utilizado anteriormente pero que conviene ahora resaltar. La filosofía no es sólo forma de vida, pero debe serlo en alguna manera para ser plenamente lo que es; si es forma de vida, sólo puede serlo en toda la concreción vital de la situación en la que forzosamente la vida por serlo ha de estar instalada; más aún, la entrada de la inteligencia en sí misma dentro de su concreta situación, si es radical, pone en marcha el filosofar mismo.

Por ser así el filosofar es algo que acontece, y una filosofía que no acontece no es filosofía. No es hora de entrar en el problema de las filosofías llamadas perennes, en las que lo único que acontece es la renovada repetición de lo que respondió a una determinada situación y por tanto no es ya más igualmente válido en situación radicalmente distinta. Lo que es claro al menos es que esta repetición no podrá constituirse propiamente en forma de vida, si es que la forma de vida exige una radical situacionalidad en el presente que puede incorporar el pasado como situación pero que no es sin más la repetición de la situación pasada. Y si no es forma de vida no se ve cómo pueda ser plenamente filosofía.

Zubiri ha solido repetir un pensamiento todavía más radical: un mismo sistema de saberes puede tener sentido radicalmente distinto, debido a condiciones extrínsecas al sistema mismo; así por ejemplo la escolástica o el pensamiento musulmán, que aparentemente repite el mismo sistema aristotélico, se acercan últimamente a la realidad y significan esa realidad de modo completamente distinto a lo que con el mismo sistema acontecía en Aristóteles. Esto significa que lo último y radical en la filosofía no es el sistema en sí sino lo que con él frente a la realidad hace el filósofo; entonces, aun dando toda la importancia debida al sistema y reconociendo que la filosofía deba en una u otra medida constituirse en sistema, no puede olvidarse que el sentido último del sistema no nace del sistema mismo sino de la determinada instalación intelectual que da la visión primigenia configuradora de un sentido u otro del mismo sistema. Y este sentido último se cobra de lo que acontece y en el acontecer mismo.

Pues bien, este acontecer es cada vez más —lo ha sido siempre— un acontecer público. Ciertamente la situación total es pública y pública no quiere decir sin más política. No hay duda por ejemplo que el saber alcanzado y objetivado en cultura es uno de los ingredientes capitales de la situación en la que debe instalarse el filósofo. Pero, aun fuera de lo que ese acervo cultural puede tener de condicionamiento político —lo cual habría que examinar en cada caso—, no puede desconocerse lo que la dimensión estrictamente política de una situación, la determinada configuración de valores y de poderes públicos, puede en su acontecer hacer con lo que va a ser la forma de cada vida.

## **2.2. La emergencia de los tres conceptos a partir de tres dimensiones del hombre**

El que los tres conceptos de filosofía respondan a tres dimensiones del hombre supone por un lado la mutua implicación de hombre y filosofía, pero supone también la necesidad de que una filosofía viva cuente en una u otra medida con esa triple vertiente de la filosofía que responde a una triple dimensión del hombre. Zubiri sostiene que estos tres modos de entender la filosofía corresponden más concretamente a tres concepciones de la inteligencia y conducen a tres formas distintas de intelectualidad (NHD, 110). La filosofía tiene que ver directamente con la inteligencia y, según sea la función última que se atribuya a la inteligencia, así será la forma en que cada uno o cada época ejercite la intelectualidad. Está aquí en juego el “para qué” de la inteligencia y consiguientemente el “para qué” de la vida; a su vez, según se entienda el “para qué” de la vida así se entenderá la modulación distinta de la inteligencia y las atribuciones fundamentales de las distintas formas de intelectualidad.

Así a la filosofía como saber responde un sentido predominantemente contemplativo de la inteligencia. La inteligencia es para saber, y el saber es un valor en sí que da el supremo valor a quien se dedica a

él. De este saber se desprenderán forzosamente influjos, incluso sobre la configuración de la ciudad y desde luego de la vida de los ciudadanos. Piénsese por ejemplo en Platón y Aristóteles. Pero en el fondo late la idea de que la suprema forma de praxis es la teoría como la forma más alta de libertad, la forma cuasi-divina de vivir en el pensamiento de la Metafísica de Aristóteles. Sólo el intelectual contemplativo tendría las máximas posibilidades de humanidad y la condición última de su contemplación sería el ocio y la separación. Es claro que tal orientación pende a la vez de una dimensión del hombre y de un determinado momento de la historia.

A la filosofía como dirección del mundo y de la vida responde un sentido predominantemente activo y rector de la inteligencia. La inteligencia sería ante todo actividad transformadora de la propia vida, después de la vida ciudadana y aun del mundo material a través de esa inteligencia activa que maneja la *techne*, la técnica en sentido aristotélico. No se trataría tanto de un saber cerrado sobre sí en cuanto saber y que, una vez logrado, sería capaz de dirigir la acción, sino más bien de un dirigir sabio en el sentido de que sólo en la dirección activa se encontraría el campo y las condiciones del saber al tiempo que la dirección no podría ser realmente dirección sin el debido saber. Por este camino se va ante todo a un saber activo y a un saber de la acción, pero obviamente este saber activo que es a la par saber de la acción comporta consigo un saber que trasciende la acción a impulsos de la acción misma.

A la filosofía como forma de vida responde una interpretación de la inteligencia como inteligencia histórica. La inteligencia histórica es, por lo pronto, una inteligencia situada, es decir, una inteligencia que sabe no poder entrar al fondo de sí misma más que situadamente y pretendiendo entrar al fondo de la situación tomada en su totalidad. Dicho en otros términos, supone e implica que la realidad es histórica y que por tanto sólo un logos de la historia, un logos histórico, un logos dinámico puede dar razón de la realidad. Un logos puramente natural nunca daría razón adecuada de una realidad que es más que naturaleza, tanto en sí como en su autocomprensión.

Tenemos así una inteligencia teórica, una inteligencia práctica, y una inteligencia histórica. No sólo son las tres legítimas como dimensiones de la inteligencia, sino que además están mutuamente implicadas: el saber teórico lleva a una práctica y configura y es configurado por una situación; el saber práctico es un saber situado e implica y produce un saber teórico; el saber histórico es a la par teoría y acción. La forma suprema de intelectualidad sería aquella que potenciara al máximo esa triple dimensión de la inteligencia, y la forma más perfecta de filosofía sería igualmente aquella en que fueran más potenciadas y unificadas las tres posibles dimensiones. Queda abierto, sin embargo, el problema de la recta jerarquía de esas dimensiones que si son auténticas se exigen mutuamente, pero cuyo peso específico y cuyo ordenamiento puede ser en cada caso y en cada época distintos.

Hoy vemos con especial urgencia la necesidad de las tres dimensiones de la inteligencia y la necesidad de que la filosofía lleve en sí esa triple dimensión. Quizá quedan sectores en que lo que se busca es quedarse en un puro saber teórico, y quizá haya un relanzamiento del saber práctico; la historia de la filosofía nos ha mostrado repetidamente estas pleamares y bajamares sean del saber teórico o del práctico. Tales flujos y reflujos penden más de lo que se piensa de condicionamientos históri-

cos, y, por tanto, tal vez en una recta comprensión del logos histórico esté la clave para encontrar la debida jerarquía entre esas tres dimensiones indispensables de la inteligencia y del saber filosófico.

Si atendemos a esta situacionalidad histórica, que engloba las otras dos dimensiones de la inteligencia, queda de nuevo apuntado el sentido de la politización de la filosofía. La politización implicaría que la filosofía —por estar situada históricamente— está, quiérase o no, politizada como las demás actividades del hombre y aun más por su especial sensibilidad teórica a lo que está aconteciendo; sólo tomando conciencia de esta politización y separándose críticamente de ella podrá la filosofía cumplir consigo misma y con su mundo.

Pero la politización implicaría también que la filosofía contribuyera filosóficamente a la configuración del mundo al que responde y al que debe dirigir, en cuanto se juzgue a sí misma como instancia suprema de racionalidad; un mundo que por ser en su última determinación y cada vez más un mundo histórico y político obliga a la filosofía a ser histórica y política. La historia como condición de lo político implica en definitiva un crecimiento de la libertad como liberación paulatina de la naturaleza y como posibilidad mayor de una vida personal. Es aquí donde la filosofía tiene su campo propio como las ciencias positivas tienen su campo en lo que es paso a la liberación por la dominación de la naturaleza. En esta tarea la filosofía no es la única instancia, pero sigue siendo una instancia insustituible.

Que esto no lleva a la practiconería y al olvido de los valores teóricos, lo demuestra el ejemplo de Sócrates. Su esencial carácter de filósofo político no sólo cerró el paso a la filosofía sino que posibilitó uno de sus momentos más excelsos: al radicarse el pensamiento en la polis y en los asuntos de la polis fue posible y fue necesario el estallido teórico de Platón y Aristóteles. Esta lección de Sócrates necesita ser analizada cuidadosamente porque delimita bien el sentido y el valor de un filosofar político.<sup>3</sup>

---

3.—El tema de Sócrates se desarrollará en otro número de la revista.